

«GÉNESIS Y ESTRUCTURA» Y LA FENOMENOLOGÍA

Jacques Derrida

Traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*,
Antrophos, febrero de 1989. Barcelona, pp. 211-232.

Tengo que empezar con una *precaución* y con una *confesión*. Cuando, para acercarse a una filosofía, se está armado ya no solamente con un par de conceptos -aquí, «estructura y génesis»- que una larga tradición problemática ha establecido frecuentemente o ha sobrecargado de reminiscencias, sino también con una rejilla especulativa donde aparece ya la figura clásica de un antagonismo, el debate operatorio que se dispone uno a instituir dentro o a partir de esa filosofía corre el riesgo de parecer menos una escucha atenta que un someter a cuestión, es decir, una inquisición abusiva que introduce previamente aquello que pretende encontrar y hace violencia a la fisiología propia de un pensamiento. Sin duda, el tratamiento de una filosofía introduciendo en ella el cuerpo extraño de un debate puede ser eficaz, puede dar o liberar el sentido de un trabajo latente, pero empieza con una agresión y una infidelidad. No deberá olvidarse.

En este caso preciso, es todavía más verdadero que de costumbre. Husserl ha hecho notar siempre su aversión por el debate, el dilema, la aporía, es decir, por la reflexión en la forma alternativa, en la que el filósofo, al término de una deliberación, quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución; lo cual procedería de una actitud especulativa o «dialéctica», al menos en el sentido que Husserl ha querido prestar siempre a esta palabra. Culpables de esa actitud son no solamente los metafísicos sino también, a menudo sin que lo sepan, los que se ocupan de las ciencias empíricas: unos y otros serían congénitamente culpables de un cierto pecado de explicativismo. El fenomenólogo, por el contrario, es el «verdadero positivista» que vuelve a las cosas mismas y desaparece ante la originalidad y la originariedad de las significaciones. El proceso de una comprensión o de una descripción fieles, la continuidad de la explicitación disipan el fantasma de la elección. Se podría decir, pues, previamente a todo juicio que, por su rechazo del sistema y de la clausura especulativa, Husserl está ya más atento, en su estilo de pensamiento, a la historicidad del sentido, a la posibilidad de su

devenir, es más respetuoso de aquello que se mantiene abierto en la estructura. E incluso cuando se llega a pensar que la abertura de la estructura es «estructural» es decir, esencial, se ha pasado ya a un orden heterogéneo del primero: la **diferencia** entre la estructura menor -necesariamente cerrada- y la estructuralidad de una abertura, este es quizás el lugar insituable donde se enraíza la filosofía. Particularmente cuando expresa y describe estructuras. Así, la presunción de un conflicto entre aproximación genética y aproximación estructural parece, de entrada, que se sobrepone a la especificidad de lo que se ofrece a una mirada virgen. Y si se le hubiese expuesto a Husserl **ex abrupto** la cuestión «estructura o génesis», apuesto que se habría extrañado mucho de verse convocado a un debate como ese; habría contestado que eso dependería de sobre qué se quisiese hablar. Hay datos que deben describirse en términos de estructura, y otros en términos de génesis. Hay capas de significación que aparecen como sistemas, como complejos, configuraciones estáticas, dentro de las cuales, por otra parte, son posibles el movimiento y la génesis, los cuales tendrán que obedecer a la legalidad propia y a la significación funcional de la estructura considerada. Otras capas, bien más profundas, bien más superficiales, se dan en el modo esencial de la creación y el movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo que requiere que a propósito de esas capas se hable el lenguaje de la génesis, suponiendo que haya uno, o que no haya más que uno.

La imagen de esta fidelidad al tema de la descripción la encontramos en la fidelidad, aparente al menos, de Husserl a sí mismo a todo lo largo de su itinerario. Para mostrarlo, tomaré dos ejemplos.

1. El paso desde las investigaciones genéticas, en el único libro del que Husserl ha renegado su método o ciertos presupuestos psicológicos (me refiero a *Philosophie der Arithmetik*) a las **Investigaciones lógicas** en particular, donde se trataba sobre todo de describir la objetividad de las objetividades ideales en una cierta fijeza intemporal y en su autonomía con respecto a un cierto devenir subjetivo; este paso tiene la continuidad de la explicitación, de eso está Husserl tan seguro que escribe cerca de cuarenta años después:[\[i\]](#)

«En mi *Philosophie der Arithmetik* (1891) ya logré fijar la atención en lo formal y obtuve una primera comprensión de su sentido. Por más inmadura que fuera esa obra primeriza, representaba empero un primer intento de lograr claridad sobre el sentido propio y original de los conceptos fundamentales de la teoría de los conjuntos y de la teoría de los números, volviendo a las actividades espontáneas de colegir y numerar, en las que están dadas, como sus productos originales, las

colecciones (“conjuntos”) y los números. Para expresarlo en mi forma de hablar ulterior: era una investigación fenomenológico-constitutiva... », etc.

Se objetará que aquí la fidelidad se explica fácilmente puesto que se trata de recuperar en la dimensión de la «génesis trascendental» una intención que se había ligado en primera instancia, más «ingenuamente» pero con una segura inquietud, a una génesis psicológica.

2. Pero no se puede decir eso a propósito del paso -esta vez dentro de la fenomenología- desde los análisis estructurales de constitución estática practicados en *Ideen I* (1913) a los análisis de constitución genética que siguieron y que a veces son muy novedosos en su contenido. Y sin embargo este paso sigue siendo un simple progreso que no implica ninguna «superación», como suele decirse, menos todavía una opción, y desde luego no un arrepentimiento. Es la profundización de un trabajo que deja intacto lo que ha sido descubierto, un trabajo de excavación en el que poner a la luz del día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía hace aparecer de nuevo formas eidéticas, «apriori estructurales» -es la expresión de Husserl- de la génesis misma.

Así, en el espíritu de Husserl al menos, no habría habido jamás el problema «estructura-génesis», sino solamente privilegio de uno u otro de estos dos conceptos operatorios, según el espacio de descripción, el *quid* o el *quomodo* de los datos. En esta fenomenología, donde, a primera vista, y si se deja uno inspirar por esquemas tradicionales, parecen numerosos los motivos de conflictos o de tensiones (es una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, su intangibilidad, su aprioridad; pero, en el mismo gesto, es una filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de la vivencia, que es la última referencia; es también una filosofía en la que la noción de «experiencia trascendental» designa el campo mismo de la reflexión, en un proyecto que, a los ojos de Kant, por ejemplo, habría dependido de la teratología), no habría, pues, ningún desacuerdo, y el dominio del fenomenólogo en su trabajo habría asegurado a Husserl una serenidad perfecta en el uso de dos conceptos operatorios siempre complementarios. Así pues, la fenomenología, en la claridad de su intención, quedaría ofuscada por nuestra cuestión previa.

Una vez tomadas estas precauciones en cuanto al designio de Husserl, tengo ahora que confesar el mío. Quisiera, en efecto, intentar mostrar:

1.º que, por debajo del uso sereno de estos conceptos, se sostiene un debate que regula y ritma la marcha de la descripción, que le presta su «animación» y cuyo «inacabamiento», al dejar en desequilibrio cada gran etapa de la fenomenología, hace indefinidamente necesarias una reducción y una explicitación nuevas;

2.º que este debate, al poner en peligro en cada instante los principios mismos del método, parece -y digo «parece», pues se trata aquí de una hipótesis que, aunque no se confirme, podría al menos permitir que comparecieran los rasgos originales de la tentativa husserliana- parece, pues, obligar a Husserl a transgredir el espacio puramente descriptivo y la pretensión trascendental de su investigación, hacia una metafísica de la historia, en la que la estructura sólida de un **Telos** le permitiría reapropiarse, esencializándola y prescribiéndole de alguna manera su horizonte, de una génesis salvaje que se iba haciendo cada vez más invasora, y que parecía acomodarse cada vez menos al apriorismo fenomenológico y al idealismo trascendental.

Seguiré alternativamente el hilo de un debate interno al pensamiento de Husserl, y el de un combate que Husserl, en dos ocasiones, ha tenido que sostener en los flancos de su campo de investigaciones, quiero hablar de dos polémicas en las que Husserl se ha opuesto a esas filosofías de la estructura que son el **diltheyanismo** y el **gestaltismo**.

Así pues, Husserl intenta sin cesar conciliar la exigencia **estructuralista** que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna, y en la que los elementos no tienen sentido sino en la solidaridad de su correlación o de su oposición, con la existencia **genetista**, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura. Sin embargo, podría mostrarse que el proyecto fenomenológico como tal ha surgido de un primer fracaso de esa tentativa.

En **Philosophie der Arithmetik**, la objetividad de una estructura, la de los números y las series aritméticas -y, correlativamente, la de la actitud aritmética- se pone en relación con la génesis concreta que debe hacerla posible. En cuanto a la inteligibilidad y la normatividad de esta estructura universal, Husserl rehúsa ya y rehusará siempre aceptarlas como el maná caído de un «lugar celeste», [\[ii\]](#) o como una verdad eterna creada por una razón infinita. Esforzarse en dirección al origen subjetivo de los objetos y los valores matemáticos es aquí volver a descender

hacia la percepción, hacia los conjuntos perceptivos, hacia las pluralidades y las totalidades que se ofrecen en aquéllos dentro de una organización pre-matemática. Por su estilo, esta vuelta a la percepción y a los actos de coligación o de numeración cede a la tentación, entonces frecuente, que se llama, con un nombre muy vago, el «psicologismo».[\[iii\]](#) Pero en más de un tema, marca sus distancias y jamás llega hasta el punto de dar la constitución genética **de hecho** por una **validación epistemológica**, cosa que tenían tendencia a hacer Lipps, Wundt y algunos otros (es cierto que, si se los leyera atentamente y por sí mismos, se revelarían más prudentes y menos simplistas de lo que se estaría tentado a pensar de acuerdo con las críticas de Husserl).

La originalidad de Husserl se reconoce en que: **a)** distingue el número de un concepto, es decir, de un **constructum**, de un artefactum psicológico; **b)** subraya la irreductibilidad de la síntesis matemática o lógica al **orden** -en los dos sentidos de esta palabra- de la temporalidad psicológica; **c)** apoya todo su análisis psicológico en la posibilidad **ya dada** de un **etwas überhaupt** objetivo, que Frege criticará bajo la apelación de un **espectro exangüe**, pero que designa ya la dimensión intencional[\[iv\]](#) de la objetividad, la relación trascendental con el objeto, que ninguna génesis psicológica podrá instaurar, sino sólo presuponer en su posibilidad. Por consiguiente, el respeto del **sentido** aritmético, de su **idealidad** y de su **normatividad**, prohíbe ya a Husserl toda deducción psicológica del número en el momento mismo en que su método declarado y las tendencias de la época tendrían que haberlo empujado a eso. Queda que la intencionalidad presupuesta por el movimiento de la génesis es pensada todavía por Husserl como un **rasgo**, una **estructura psicológica de la consciencia**, como el carácter y el estado de una factualidad. Ahora bien, el sentido del número puede prescindir muy bien de la intencionalidad de una consciencia de hecho. Este sentido, es decir, la objetividad ideal y la normatividad, es precisamente esa independencia con respecto a toda consciencia de hecho; y Husserl se verá obligado pronto a reconocer la legitimidad de las críticas de Frege; la esencia del número depende de la psicología lo mismo que de la existencia del mar del Norte. Por otra parte, ni la unidad ni el cero pueden engendrarse a partir de una multiplicidad de actos positivos, de hechos o de sucesos psíquicos. Lo que es cierto de la unidad aritmética lo es también de la unidad de todo objeto en general.

Si es verdad que ante todas estas dificultades para dar cuenta de una estructura de sentido ideal a partir de una génesis fáctica, Husserl renuncia a la vía psicologista[\[v\]](#) no por eso se rehúsa menos a la

conclusión logicista a la que lo querían llevar sus críticos. Ya fuese entonces de estilo platónico o kantiano, este logicismo se fijaba sobre todo en la autonomía de la idealidad lógica con respecto a toda consciencia en general o a toda consciencia concreta y no formal. Husserl, por su parte, quiere **mantener** a la vez la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática con respecto a toda consciencia fáctica y su dependencia originaria con respecto a una subjetividad **en general; en general** pero **concreta**. Tenía que pasar entre los dos escollos del estructuralismo logicista y del genetismo psicologista (incluso bajo la forma sutil y perniciosa del «psicologismo trascendental» atribuido a Kant). Tenía que abrir una nueva dirección de la atención filosófica, y dejar que se descubriera una intencionalidad concreta, pero no empírica, una «experiencia trascendental» que fuese «constituyente», es decir, como toda intencionalidad, **a la vez** productora y reveladora, activa y pasiva. La unidad originaria, la raíz común de la actividad y de la pasividad: esa es, desde muy pronto para Husserl, la posibilidad misma del sentido. Se experimentará sin cesar que esta raíz común es también la de la estructura y de la génesis, y que está presupuesta dogmáticamente por todas las problemáticas y todas las disociaciones **sobrevenidas** a propósito de ellas. Es el acceso a esta radicalidad común lo que Husserl intentará procurar mediante las diversas «reducciones» que se presentan primero como neutralizaciones de la génesis psicológica e incluso de toda génesis fáctica en general. La primera fase de la fenomenología es, en su estilo y en sus objetos, más estructuralista porque pretende, primero y sobre todo, defenderse del psicologismo y del historicismo. Pero no es la descripción genética **en general** lo que se pone fuera de juego, es sólo aquella que toma sus esquemas del causalismo y del naturalismo, aquella que se apoya en una ciencia de «hechos», y así, en un empirismo; y así, concluye Husserl, en un relativismo incapaz de asegurar su propia verdad; y así, en un escepticismo. El paso a la actitud fenomenológica se hace necesario, pues por la impotencia o la fragilidad filosófica del genetismo cuando éste, por un positivismo que no se comprende a sí mismo, cree poder encerrarse en una «ciencia de hechos» (**Tatsachenwissenschaft**), sea ciencia natural o ciencia del espíritu. Es el dominio de estas ciencias lo que recubre la expresión «génesis mundana».

En tanto el espacio fenomenológico no esté descubierto, en tanto que no se haya emprendido la descripción trascendental, el problema «estructura-génesis» parece no tener ningún sentido. Ni la idea de estructura que aísla las diferentes esferas de significación objetiva, cuya originalidad estática respeta, ni la idea de génesis que efectúa pasos

abusivos de una región a otra, parecen apropiadas para aclarar el problema del ***fundamento de la objetividad***, que es ya el de Husserl.

Podría parecer que esto no es grave; ¿no cabe imaginar, en efecto, una fecundidad metodológica de estas dos nociones en los diversos dominios de las ciencias naturales y humanas, en la medida en que éstas, en su movimiento y en su momento propios, en su trabajo efectivo, no tienen que responder del sentido y del valor de su objetividad? De ninguna manera. La más ingenua puesta en práctica de la noción de génesis, y sobre todo de la noción de estructura, supone al menos una delimitación rigurosa de las regiones naturales y de los dominios de la objetividad. Ahora bien, esta delimitación previa, esta dilucidación del sentido de cada estructura regional depende necesariamente de una crítica fenomenológica. Ésta es siempre primera ***de derecho*** puesto que sólo ella puede responder, antes de toda inquisición empírica, y para que tal inquisición sea posible, a cuestiones de este tipo: ¿qué es la cosa física? ¿Qué es la cosa psicológica? ¿Qué es la cosa histórica?, etc. - cuestiones cuya respuesta estaba más o menos dogmáticamente implicada en las técnicas estructurales o genéticas.

No olvidemos que si ***Philosophie der Arithmetik*** es contemporánea de las tentativas psicogenéticas más ambiciosas, más sistemáticas y más optimistas, las primeras obras fenomenológicas de Husserl se desarrollan aproximadamente al mismo tiempo que los primeros proyectos estructuralistas, al menos aquellos que declaran la estructura como tema, pues no costaría ningún trabajo mostrar que un cierto estructuralismo ha sido siempre el gesto más espontáneo de la filosofía. Pero a estas primeras filosofías de la estructura, el diltheyanismo y el gestaltismo, presenta Husserl objeciones idénticas, en su principio, a las que había dirigido contra el genetismo.

El estructuralismo de la ***Weltanschauungsphilosophie*** es, a los ojos de Husserl, un historicismo. Y a pesar de las vehementes protestas de Dilthey, Husserl seguirá pensando que, como todo historicismo, y a pesar de su originalidad, aquél no evita ni el relativismo, ni el escepticismo.^[vi] Pues resume la norma en una facticidad histórica, acaba confundiendo, por emplear el lenguaje de Leibniz y el de las ***Investigaciones lógicas*** (I, 146-148), las ***verdades de hecho*** y las ***verdades de razón***. Se falta, y en su ***sentido***, a la verdad pura o a la pretensión a la verdad pura, desde el momento en que se intenta, como hace Dilthey, dar cuenta de ella dentro de una totalidad histórica determinada, es decir, de una totalidad de hecho, de una totalidad finita, todas cuyas manifestaciones y producciones culturales son estructuralmente solidarias, coherentes, y están reguladas por la misma

función, y por la misma unidad finita de una subjetividad total. Este sentido de la verdad o de la pretensión a la verdad es la exigencia de una omni-temporalidad y de una universalidad absolutas, infinitas, sin límites de ningún tipo. La Idea de la verdad, es decir, la Idea de la filosofía o de la ciencia, es una Idea infinita, una Idea en sentido kantiano. Cualquier totalidad, cualquier estructura finita es inadecuada a ella. Ahora bien, la Idea o el proyecto que animan y unifican toda estructura histórica **determinada**, toda **Weltanschauung**, son **finitos**: [vii] a partir de la descripción estructural de una **visión del mundo**, se puede, pues, dar cuenta de todo, salvo de la abertura infinita a la verdad, es decir, de la filosofía. Es, por otra parte, siempre algo así como una **abertura** lo que hará fracasar el designio estructuralista. Lo que no puedo comprender jamás, en una estructura, es aquello por lo que ésta no está cerrada.

Si Husserl se ha encarnizado contra el diltheyanismo, [viii] es porque se trata ahí de una tentativa **seductora**, de una aberración tentadora. Dilthey, en efecto, tiene el mérito de levantarse contra la naturalización positivista de la vida del espíritu. El acto de «comprender», que aquél opone a la explicación y a la objetivación debe ser la vía primera y la vía mayor de las ciencias del espíritu. Husserl rinde homenaje, pues, a Dilthey, y se muestra muy acogedor: 1.º a la idea de un principio de «comprensión» o de re-comprensión, de «re-vivir» (**Nachleben**), nociones que tenemos que poner en conexión a la vez con la de la **Einfühlung**, tomada de Lipps y transformada por Husserl, y con la de **Reaktivierung**, que es el revivir activo de la intención pasada de otro espíritu y el despertar de una producción de sentido; se trata con eso de la posibilidad misma de una ciencia del espíritu; 2.º a la idea de que existen estructuras totalitarias dotadas de una unidad de sentido interno, especies de organismos espirituales, mundos culturales todas cuyas funciones y manifestaciones son solidarias, y a las que corresponden correlativamente unas **Weltanschauungen**; 3.º a la distinción entre las estructuras físicas, en las que el principio de la relación es la causalidad externa, y las estructuras del espíritu, en las que el principio de relación es lo que Husserl llamará la «motivación».

Pero esta renovación no es fundamental, y no hace sino agravar la amenaza historicista. La historia no deja de ser ciencia empírica de los «hechos» porque haya reformado sus métodos y sus técnicas, y porque haya sustituido un causalismo, un atomismo, un naturalismo, por un estructuralismo comprensivo, y se haya vuelto más atenta a las totalidades culturales. Su pretensión de fundar la normatividad en una facticidad mejor comprendida no se vuelve más legítima, lo único que

hace es acrecentar sus poderes de seducción filosófica. Bajo la categoría equívoca de lo histórico se alberga la confusión del valor y de la existencia; de manera aún más general, la de todos los tipos de realidades y de todos los tipos de idealidades.[\[ix\]](#) Así, hay que reconducir, reducir la teoría de la **Weltanschauung** a los límites estrictos de su propio dominio; sus contornos se dibujan mediante una cierta **diferencia** entre la sabiduría y el saber; y mediante una prevención, una precipitación ética. Esta **diferencia** irreductible depende de una interminable diferencia del fundamento teórico. Las urgencias de la vida exigen que se organice en el ámbito de la existencia histórica una respuesta práctica y que vaya por delante de una ciencia absoluta a cuyas conclusiones no puede esperar aquélla. El sistema de esta anticipación, la estructura de esta respuesta arrancada, es lo que llama Husserl **Weltanschauung**. Se podría decir, con algunas precauciones, que le reconoce la situación y el sentido de una «moral provisional»,[\[x\]](#) sea personal o comunitaria.

Hasta este momento nos hemos interesado en el problema «estructura-génesis» que se le ha impuesto a Husserl primeramente fuera de las fronteras de la fenomenología. Es la radicalización de los presupuestos de la psicología y de la historia lo que ha hecho necesario el paso a la actitud fenomenológica. Intentemos ahora sorprender el mismo problema en el campo de la fenomenología, teniendo en cuenta las premisas metodológicas de Husserl, y especialmente la «reducción» en sus formas eidética y trascendental. A decir verdad, no puede tratarse, lo veremos, del **mismo** problema; sólo de un problema análogo, Husserl diría «paralelo», y el sentido de esta noción que vamos a rozar inmediatamente no plantea los problemas menos difíciles.

Si la primera fase de la descripción fenomenológica y de los «análisis constitutivos» (fase de la que **Ideen I** es la huella más elaborada) es, en su propósito, resueltamente estática y estructural, eso, parece, obedece al menos a dos razones. A) En reacción contra el genetismo historicista o psicologista con el que sigue rompiendo sus lanzas, Husserl excluye sistemáticamente **toda** preocupación genética.[\[xi\]](#) La actitud contra la que se levanta de esa manera ha contaminado quizás y determinado indirectamente la suya: todo sucede como si considerase entonces **toda** génesis como asociativa, causal, fáctica y mundana. B) Interesado ante todo en ontología formal y objetividad en general, Husserl se atiene sobre todo a la articulación entre el objeto en general (cualquiera que sea la región a la que pertenece) y la consciencia en general (**Ur-Region**), define las formas de la evidencia en general, y pretende

alcanzar así la última jurisdicción crítica y fenomenológica a la que se someterá más tarde la descripción genética más ambiciosa.

Así pues, si bien distingue entre estructura empírica y estructura eidética por una parte, entre estructura empírica y estructura eidético-trascendental por otra parte, en esta época Husserl no ha realizado todavía el mismo gesto en lo que concierne a la génesis.

Dentro de la trascendentalidad pura de la consciencia, durante esta fase de descripción, nuestro problema tomaría al menos -puesto que hay que elegir- dos formas. Y en los dos casos se trata de un problema de **clausura** y de **abertura**.

1. A diferencia de las esencias matemáticas, las esencias de la consciencia pura no son, no pueden por principio ser **exactas**. Es sabida la diferencia que reconoce Husserl entre **exactitud** y **rigor**. Una ciencia eidética descriptiva, como la fenomenología, puede ser rigurosa pero es necesariamente inexacta -yo diría más bien «anexacta»- y no hay que ver en eso ninguna imperfección. La exactitud es siempre el producto derivado de una operación de «idealización» y de «paso al límite» que sólo puede concernir a un momento abstracto, a un componente eidético **abstracto** (la espacialidad, por ejemplo) de una cosa materialmente determinada como cuerpo objetivo, haciendo abstracción, precisamente, de los demás componentes eidéticos de un cuerpo en general. Por eso la geometría es una ciencia «material» y «abstracta».^[xii] De ahí se sigue que una «geometría de lo vivido», una «matemática de los fenómenos» es imposible: es un «proyecto falaz».^[xiii] En particular, esto significa, para lo que aquí nos interesa, que las esencias de la consciencia y así las esencias de los «fenómenos» en general no pueden pertenecer a una «multiplicidad» de tipo matemático. Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza una multiplicidad de ese tipo a los ojos de Husserl, y en esta época? En una palabra, la posibilidad de la **clausura**.^[xiv] No podemos entrar aquí en las dificultades intra-matemáticas que no ha dejado de suscitar esta concepción husserliana de la «definitud» matemática, sobre todo al ser confrontada con ciertos desarrollos ulteriores de la axiomática y con los descubrimientos de Gödel. Lo que Husserl quiere subrayar mediante esta comparación entre ciencia exacta y ciencia morfológica, lo que tenemos que retener aquí, es la imposibilidad por principio, la imposibilidad esencial, estructural, de cerrar una fenomenología estructural. Es la abertura infinita de su vivencia, significada en diversos momentos del análisis husserliano por medio de la referencia a una **Idea en el sentido kantiano** irrupción de lo infinito ante la consciencia, que permite unificar el flujo temporal de ésta, de la misma manera que ella unifica el objeto y el mundo, por anticipación y a

pesar de un inacabamiento irreductible. Es la extraña **presencia** de esta Idea lo que permite además todo paso al límite y la producción de toda exactitud.

2. La intencionalidad trascendental se describe en **Ideen I** como una estructura originaria, una archi-estructura (**Ur-Struktur**) con cuatro polos y dos correlaciones; la correlación o estructura noético-noemática y la correlación o estructura morfo-hylética. El que esta estructura compleja sea la de la intencionalidad, es decir, la del origen del sentido, de la abertura a la luz de la fenomenalidad, que la oclusión de esta estructura sea el sin-sentido mismo, esto es algo que se advierte al menos en dos signos: A) La nóesis y el nóema, momentos intencionales de la estructura, se distinguen en que el nóema no pertenece **realmente** a la consciencia. Hay **en** la consciencia en general una instancia que **no** le pertenece **realmente**. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (**reell**) del nóema.^[xv] Éste, que es la objetividad del objeto, el sentido y el «como tal» de la cosa para la consciencia no es ni la propia cosa determinada, en su existencia salvaje, y cuyo nóema es precisamente su aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, «realmente» subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto para la consciencia. No es ni del mundo ni de la consciencia, sino el mundo o algo del mundo **para** la consciencia. Sin duda sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido». Esta no-pertenencia real a una región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región, esta **anarquía** del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido. Esta irregionalidad del nóema, abertura al «como tal» del ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, **stricto sensu y simplemente**, a partir de una estructura regional determinada. De ahí que la reducción trascendental (en la medida en que tiene que mantenerse como reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto) pudiera parecer disimuladora, puesto que sigue dando acceso a una región determinada, cualquiera que sea su privilegio fundador. Se podría pensar que, una vez claramente reconocida la no-realidad del nóema, hubiese sido consecuente la reconversión de todo el método fenomenológico, y el abandono, junto con la Reducción, del idealismo trascendental en su conjunto. Pero ¿no era eso condenarse entonces al silencio -cosa siempre posible por otra parte- y renunciar en todo caso a un rigor que sólo la **limitación** eidético-trascendental y un cierto «regionalismo» pueden asegurar? En todo caso, la trascendentalidad de la abertura es a la vez el origen y el fracaso, la

condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático. B) Mientras que el nóema es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no-intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vívida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que fuese **otro** que ella, ni podría ejercer su actividad intencional. Esta receptividad es también una abertura esencial. Si Husserl, en el nivel en que se mantiene **Ideen I**, renuncia a describir y a interrogar la hylé por sí misma y en su genialidad pura, si renuncia a examinar las posibilidades llamadas **materias sin forma y formas sin materia**,[\[xvi\]](#) si se atiene a la correlación hylemórfica constituida, es porque sus análisis se mueven todavía (y ¿no lo seguirán haciendo siempre de una cierta manera?) dentro de una temporalidad constituida. [\[xvii\]](#) Pero, en su mayor profundidad y en su pura especificidad, la hylé es primeramente materia temporal. Es la posibilidad de la génesis misma. Así aparecería, en estos dos polos de abertura, y dentro mismo de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva «estética trascendental» que continuamente será anunciada, pero siempre diferida y en la que los temas del Otro y del Tiempo tendrían que dejar aparecer su complicidad irreductible. Es que la constitución del otro y del tiempo remiten a la fenomenología a una zona en la que su «principio de los principios» (para nosotros su principio **metafísico**; la **evidencia originaria** y la **presencia** de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión. Se ve, en todo caso, que la necesidad de este paso de lo estructural a lo genético es cualquier cosa antes que la necesidad de una ruptura o de una conversión.

Antes de seguir este movimiento interno de la fenomenología y el paso a los análisis genéticos, detengámonos un instante en un segundo problema de frontera.

Todos los esquemas problemáticos que acabamos de señalar pertenecen a la esfera trascendental. Pero una descripción de ese tipo, y tales esquemas problemáticos, ¿no podría asumirlos por sí sola una psicología renovada bajo la doble influencia de la fenomenología y la **Gestaltpsychologie**,[\[xviii\]](#) y que tomara sus distancias frente al asocianismo, el atomismo, el causalismo, etc.? En una palabra, ¿puede una psicología estructuralista, que aspire a la independencia respecto a una fenomenología trascendental, si no respecto a una psicología fenomenológica, hacerse invulnerable al reproche de psicologismo dirigido poco antes a la psicología clásica? Resultaba tanto más tentador

creer eso porque Husserl mismo ha prescrito la constitución de una psicología fenomenológica, apriorística, sin duda, pero mundana (en cuanto que no puede excluir la posición de esta cosa del mundo que es la **psique**) y estrictamente **paralela** a la fenomenología trascendental. Pero el hecho de salvar esta invisible diferencia que separa unas paralelas no es inocente: es el gesto más sutil y más ambicioso del abuso psicologista. Ahí está el principio de las críticas que Husserl, en su **Nachwort** a las **Ideen I** (1930), dirige a las psicologías de la estructura o de la totalidad. Se apunta ahí expresamente a la **Gestaltpsychologie**. [\[xix\]](#) No basta con escapar al atomismo para evitar el «naturalismo». Para esclarecer la **distancia** que debe separar una psicología fenomenológica de una fenomenología trascendental, habría que interrogarse sobre esa **nada** que les impide juntarse, sobre esa paralelidad que libera el espacio de una cuestión trascendental. Esta **nada** es lo que permite la reducción trascendental. La reducción trascendental es aquello que reorienta nuestra atención hacia esa **nada** en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan que aparezca su origen. Es decir, según la expresión de Fink, el **origen del mundo**.

Si tuviéramos tiempo y medios para hacerlo, tendríamos ahora que acercarnos a gigantescos problemas de la fenomenología genética, tal como ésta se desarrolla después de **Ideen I**. Anotaré sólo los siguientes puntos.

La profunda unidad de esta descripción genética se difracta, sin dispersarse, según **tres direcciones**.

a) La vía **lógica**. La tarea de **Erfahrung und Urteil**, de **Lógica formal y lógica trascendental** y de numerosos textos conectados con esas obras, es deshacer, «reducir» no sólo las superestructuras de las idealizaciones científicas y los valores de exactitud objetiva, sino también cualquier sedimentación predicativa perteneciente a la capa cultural de las verdades relativo-subjetivas en el **Lebenswelt**. Y ello con el objeto de recobrar y de «reactivar» el surgimiento de la predicación en general -teorética o práctica- a partir de la más salvaje vida pre-cultural.

b) La vía **egológica**. En un sentido, subyace ya a la precedente. Primero, porque, dicho de la forma más general, la fenomenología no puede y no debe jamás describir más que modificaciones intencionales del **eidōs ego** en general. [\[xx\]](#) Después, porque la genealogía de la lógica se mantenía en la esfera de los **cogitata** y los actos del **ego**, como su

existencia y su **vida** propios, y aquellos no se leían más que a partir de los signos y de los resultados noemáticos. Ahora, como se dice en las **Meditaciones cartesianas**, se trata de volver a descender más acá, si cabe decir, de la pareja **cogito-cogitatum** para recobrar la génesis del **ego mismo**, existiendo para sí y «constituyéndose continuamente él mismo como existente».[xxi] Aparte de los delicados problemas de **pasividad y de actividad**, esta descripción genética del **ego** se encontrará con **límites** que nos tentaría juzgar definitivos pero que Husserl, desde luego, considera provisionales. Estos límites dependen, dice, del hecho de que la fenomenología no está más que en sus comienzos.[xxii] La descripción genética del **ego** prescribe, efectivamente, a cada instante la tarea formidable de una fenomenología genética **universal**. Ésta se anuncia en la tercera vía.

c) La vía **histórico-teleológica**. «La teleología de la razón atraviesa de parte a parte toda la historicidad», [xxiii] y en particular «la unidad de la historia del ego».[xxiv] Esta tercera vía, que deberá dar acceso al **eidós** de la historicidad en general (es decir, a su **telos**, pues el **eidós** de una historicidad, y así, del movimiento del sentido, movimiento necesariamente racional y espiritual, sólo puede ser una norma, un valor más que una esencia), no es una vía entre otras. La eidética de la historia no es una eidética entre otras: abarca a la totalidad de los entes. Efectivamente, la irrupción del **logos**, el advenimiento a la consciencia humana de la Idea de una tarea infinita de la razón no se produce solamente por medio de series de revoluciones que son al mismo tiempo conversiones hacia sí mismo, las desgarraduras de una finitud anterior que ponen al desnudo una potencia de infinitud escondida y que devuelven su voz a la **dýnamis** de un silencio. Estas rupturas que son al mismo tiempo desvelamientos (y también recubrimientos, pues el origen se disimula inmediatamente bajo el nuevo dominio de objetividad descubierto o producido) **se anuncian ya desde siempre**, reconoce Husserl, «en la confusión y en la noche», es decir, no sólo en las formas más elementales de la vida y de la historia humana, sino también poco a poco en la animalidad y en la naturaleza en general. ¿Cómo puede estar totalmente asegurada una afirmación como esa, que se ha hecho necesaria **mediante** y **en** la fenomenología misma? Pues aquélla no concierne sólo a los fenómenos y evidencias vividas. El que sólo en el elemento de una fenomenología pueda **anunciarse** rigurosamente, ¿acaso le impide eso ser ya -o todavía- aserción metafísica, afirmación de una metafísica que se articula con un discurso fenomenológico? Son cuestiones que aquí me limito a plantear.

Así pues, la razón se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el **logos** que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí, con vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como **logos**, a decirse y a oírse a ella misma. Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Sale de sí para recogerse en sí, en el «presente viviente» de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una **escritura**. **Se difiere así para reapropiarse**. **El origen de la geometría** describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo. En el momento de la escritura, el signo puede siempre «vaciar-se», sustraerse al despertar, a la «reactivación», puede quedarse para siempre cerrado y mudo. Como para Cournot, la escritura es aquí «la época crítica».

Hay que estar aquí muy atentos al hecho de que este lenguaje no es **inmediatamente** especulativo y metafísico, como ciertas frases consonantes de Hegel parecían serlo para Husserl, con razón o sin ella. Pues este **logos** que se invoca y se interpela él mismo como **telos**, y cuya **dýnamis** tiende hacia su **enérgeia** o su **entelécheia**, este **logos**, pues, no se produce **en** la historia y no atraviesa el ser como una empiricidad extraña a la que su trascendencia metafísica y la actualidad de su esencia infinita descenderían y condescenderían. El logos **no es nada** fuera de la historia y del ser, puesto que es discurso, discursividad infinita y no infinitud actual; y puesto que es sentido. Ahora bien, la irrealdad o la idealidad del sentido ha sido descubierta por la fenomenología como sus propias premisas. A la inversa, ninguna historia como tradición de sí y ningún. ser tendrían sentido sin el **logos**, que es **el** sentido proyectándose y profiriéndose él mismo. A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay, pues, ninguna **abdicación** de sí por parte de la fenomenología en beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario, según Husserl, tendría que reconocer en la fenomenología la clara energía de sus propias intenciones. Lo cual viene a querer decir que, al criticar la metafísica clásica, la fenomenología culmina el proyecto más profundo de la metafísica. Husserl lo reconoce, o más bien lo reivindica él mismo, particularmente en las **Meditaciones cartesianas**. Los resultados de la fenomenología son «metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la

metafísica como **filosofía primera**»... «la fenomenología excluye sólo la metafísica ingenua... pero no excluye la metafísica como tal» (pars. 60 y 64). Pues dentro del **eidos** más universal de la historicidad espiritual, la conversión de la filosofía en fenomenología sería el último estadio de diferenciación (estadio, es decir, **Stufe**, estrato estructural o etapa genética).^[xxv] Los dos estadios anteriores serían, primero, el de una cultura pre-teorética, después, el del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo).^[xxvi]

La presencia a la consciencia fenomenológica del **Telos** o **Vorhaben**, anticipación teorética infinita que se ofrece simultáneamente como tarea práctica infinita, queda señalada cada vez que Husserl habla de la **Idea en el sentido kantiano**. Ésta se da en la evidencia fenomenológica como evidencia de un desbordamiento esencial de la evidencia actual y adecuada. Así pues, habría que examinar de cerca esta intervención de la Idea en el sentido kantiano en diversos puntos del itinerario husserliano. Aparecería quizás, entonces, que esta Idea es la Idea o el proyecto mismo de la fenomenología, lo que la hace posible al desbordar su sistema de evidencias o de determinaciones actuales, al desbordarlo como su fuente o su fin.

Como el **Telos** es totalmente abierto, como es la abertura misma, decir que es el más potente **apriori** estructural de la historicidad no es designarlo como un valor estático y determinado que daría forma y encerraría a la génesis del ser y del sentido. Es la posibilidad concreta, el nacimiento mismo de la historia y el sentido del devenir en general. Es, pues, estructuralmente la génesis misma, como origen y como devenir.

Todos estos desarrollos han sido posibles gracias a la distinción inicial entre diferentes tipos irreductibles de la génesis y de la estructura: génesis mundana y génesis trascendental, estructura empírica, estructura eidética y estructura trascendental. Plantearse la cuestión semántico-histórica siguiente: «¿Qué quiere decir, qué ha querido decir siempre la noción de génesis **en general** a partir de la cual ha podido surgir y ser comprendida la difracción husserliana? ¿Qué quiere decir y qué ha querido decir siempre, a través de sus desplazamientos, la noción de estructura **en general** a partir de la cual **opera** Husserl, y establece distinciones entre las dimensiones empírica, eidética y trascendental? ¿Y cuál es la relación semántico-histórica entre la génesis y la estructura **en general**?», no es plantear simplemente una cuestión lingüística previa. Es plantear la cuestión de la unidad del suelo

histórico a partir del cual es posible, y llega a motivarse ella misma, una reducción trascendental. Es plantear la cuestión de la unidad del mundo, del que se libera, para hacer aparecer el origen de aquél, la libertad trascendental misma. Si Husserl no ha planteado estas cuestiones en términos de filología histórica, si no se ha preguntado primero acerca del sentido **en general** de sus instrumentos operatorios, no es por ingenuidad, por precipitación dogmática y especulativa, o porque haya descuidado la carga histórica del lenguaje. Es porque preguntar acerca del sentido de la noción de estructura o de génesis **en general**, antes de las disociaciones introducidas por la reducción, es preguntar acerca de lo que precede a la reducción trascendental. Ahora bien ésta no es sino el acto libre de la cuestión que se separa de la totalidad de aquello que la precede para poder acceder a esa totalidad y en particular a su historicidad y a su pasado. La cuestión de la posibilidad de la reducción trascendental no puede estar a la espera de su respuesta. Es la cuestión de la posibilidad de la cuestión, la abertura misma, el abrirse a partir del cual se convoca al **Yo trascendental**, que Husserl tuvo la tentación de llamar «eterno» (lo cual, de todas formas, no quiere decir en su pensamiento ni infinito ni ahistórico, muy al contrario), para preguntarse acerca de todo, en particular acerca de la posibilidad de la facticidad salvaje y desnuda del sin-sentido, en el caso, por ejemplo de su propia muerte.

Jacques Derrida